



**Universidad  
Zaragoza**

## **TRABAJO DE FIN DE GRADO**

# **MESTIZAJE, MEMORIA Y AUTOHIS- TORIAS:**

Descolonizar el saber con Silvia Rivera Cusicanqui y Gloria  
Anzaldúa

Autora:

Alba Castillo Monteagudo

Directora:

Aránzazu Hernández Piñero



Facultad de  
Filosofía y Letras  
**Universidad Zaragoza**

Facultad de Filosofía y Letras.

Grado en

Filosofía. Curso

2020-2021.

## Índice

1. Introducción.....	3
2. Cultura mestiza y mestizaje <i>chi'xi</i> . Similitudes entre Anzaldúa y Cusicanqui.....	5
3. Memoria, oralidad y temporalidades múltiples.....	10
4. Reescribir la historia: Arquetipos, arte y mitología.....	15
5. Conclusiones.....	20
6. Bibliografía.....	23

## 1. Introducción

Silvia Rivera Cusicanqui y Gloria Anzaldúa son dos autoras contemporáneas que han centrado sus esfuerzos en tratar de comprender la manera en la que las personas racializadas internalizan y terminan aceptando y reproduciendo los mismos actos que las han oprimido y apartado desde la colonización. Citando a Silvia Rivera Cusicanqui se podría decir que existe “un bloqueo que impide hacer memoria del pasado colonial puesto que rechazan parte de su cultura y su ser y, por tanto desu herencia cultural”<sup>1</sup>.

Ambas autoras tienen en cuenta los destrozos que el proceso de colonización y capitalización del mundo han llevado a cabo y, es por esto que, a través de una reivindicación total de las diferencias, pretenden lograr algunos actos que permitan revertir y producir un cambio en nuestra realidad.

A lo largo de este ensayo, expondré las propuestas de Anzaldúa y Cusicanqui para posibilitar un saber y una práctica descolonizadas. A tal fin, estas autoras analizan y revalorizan las luchas cotidianas, los pequeños gestos que permiten reconectar y reinterpretar el pasado, ya sean actos rituales, maneras de hablar distintas de la lengua dominante y/o cosmogonías ancestrales.

En Occidente, a partir de la investigación de Descartes, se produce una separación entre la mente y el cuerpo fruto de la visión dualista que este autor desarrolla. A partir de aquí, para toda la tradición filosófica Occidental, la realidad queda dividida en dos partes: la mente y el cuerpo, que se comprenden como dos apartados totalmente separados el uno del otro. Esta concepción de la vida y de los seres humanos genera una serie de problemas, puesto que el cuerpo queda relegado a un segundo plano y todo el peso cae en la conciencia y la mente. Anzaldúa y Cusicanqui señalan los problemas que se derivan de la implantación del dualismo en el continente latinoamericano durante la conquista. Ambas defienden que cuerpo-mente-espíritu conviven en nosotras y deben hacerlo de una manera equilibrada para que la vida pueda fluir de manera espontánea y no nos oprima, como ocurre hoy en día.

De lo que se trata para estas autoras es de acoger las diferencias que viven en nosotros, buscar una fórmula en la que el masculino no sea tomado por genérico, de aceptar lo diferente que hay en los demás y de entender que no hay nada estable en el universo, por lo que los individuos no somos una excepción.

Hacer memoria y recuperar fragmentos de ese pasado precolonial, puede ayudar a crear una nueva esfera política y social donde se acojan las diferencias sin pretender aplanarlas o erradicarlas. Este va

---

<sup>1</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 28

a ser el cometido de ambas autoras. Silvia Rivera Cusicanqui lo hará desde el contexto de Bolivia, mientras que Anzaldúa escribe desde Texas, territorio que fue mexicano hasta su anexión a Estados Unidos en 1848, dónde ella creció y vivió, y que facilitó su pensamiento de ese vivir fronterizo, ya que en ella convergen dos culturas que chocan entre sí: la mexicana y la anglo. No obstante, aunque escriban desde lugares distintos, se pueden encontrar similitudes significativas entre sus pensamientos, como trataré de argumentar a lo largo de este ensayo.

En el primer apartado: Cultura mestiza y mestizaje *chi'ixi*. Similitudes entre Anzaldúa y Cusicanqui; desarrollo los vínculos que encuentro entre las nociones de cultura mestiza en Anzaldúa y de mestizaje *ch'ixi* en Cusicanqui. Ambas autoras tratan de crear un espacio nuevo en el que las diferencias dejen de verse como algo negativo y, por tanto, intenten aplanarse o invisibilizarse. Para ellas se trata de dar forma a una nueva manera de entender la vida que recoja las contradicciones y las acepte, aprendiendo a convivir con ellas aunque, en ocasiones, choquen entre sí y nos generen cierta angustia.

A continuación, en el siguiente apartado: Memoria, oralidad y temporalidades múltiples; resalto la importancia que tiene para esa tarea la recuperación de la memoria ancestral que pertenece al continente latinoamericano, ya sea a través del arte, la transmisión oral de ciertas leyendas o mitos o los pequeños gestos cotidianos que llevan a cabo las personas mestizas en su día a día. Todo esto funciona como pequeñas insurgencias pacíficas contra la colonización impuesta y abre otra forma de ver el mundo y de entender las relaciones sociales, individuales y con la naturaleza. El tiempo es un factor determinante en este aspecto puesto que, como analizaré en profundidad en este apartado, no se concibe como algo lineal, como un tiempo que avanza hacia un progreso, sino que estas autoras resaltan la importancia de la memoria y del pasado que resurge con fuerza en nuestro presente, demostrando así que hay heridas del pasado que no se han cerrado todavía, que nos acompañan y a las que, por tanto, es imprescindible prestar atención.

Para finalizar, en el apartado previo a las conclusiones, expongo cómo ambas autoras recuperan figuras de su pasado colonial, ya sea figuras históricas o mitológicas, y les dan una resignificación distinta a la que los colonos les dieron, para poder así usarlas de una forma que les devuelva su valor precolonial, lo que posibilita que puedan utilizarse para reivindicar una nueva forma de hacer las cosas desde el respeto y la aceptación de lo otro como algo positivo y no como una amenaza o algo que haya que apartar o denigrar.

## 2. Cultura mestiza y mestizaje *ch'ixi*: similitudes entre Anzaldúa y Cusicanqui

En este apartado analizaré los vínculos que observo entre la “epistemología *ch'ixi*”<sup>2</sup> de Silvia Rivera Cusicanqui y la figura de la nueva cultura mestiza que presenta Gloria Anzaldúa, puesto que ambas buscan una nueva forma pensar y de habitar el mundo, una nueva manera de ser descolonizada, crítica con la occidentalización y el racionalismo, capaz de comprender y acoger las diferencias sin oposición, de dar cuenta de las contradicciones y las multiplicidades que configuran tanto las sociedades como las subjetividades coloniales.

Cusicanqui propone una nueva epistemología, es decir, una nueva forma de ver y comprender el mundo que atienda y recoja todo aquello que, hasta el momento, ha sido obviado o apartado, todas las diferencias y contradicciones que conviven en un mismo territorio y conforman prácticas y maneras de ser/estar que se apartan de las oposiciones jerárquicas propias de la racionalidad occidental. A través de la expresión “*ch'ixi*”, Cusicanqui repiensa y resignifica la idea de mestizaje, del ser mestizo o mestiza. Con su reflexión sobre “lo *ch'ixi*”, crea una nueva forma de entender lo mestizo alejada de la historia colonial y racista, puesto que hasta el momento lo mestizo se había entendido de manera oficial como una confluencia armónica entre el polo indio y el español. En esta operación la naturaleza de la mezcla se evita y se toma el polo español como el dominante, el proceso de esta mezcla siempre deriva en dirección al blanqueamiento, por lo que se trata de masacrar y borrar por completo el polo indio que queda totalmente depreciado y silenciado. De hecho, Cusicanqui afirma que a todxs esxs cholxs que desean superponer su parte india, en vez de acercarse a lo blanco, “se lo ve como un proceso trunco de blanqueamiento”<sup>3</sup>. En este sentido, a pesar de que *lo cholo* y *lo mestizo* crean la posibilidad de un mestizaje que no sea blanqueamiento, la *choledad*<sup>4</sup> es la que realmente muestra el deseo incumplido de blanqueamiento.

Teniendo esto en cuenta, lo que pretende cusicanqui con su propuesta de lo *ch'ixi* es que se entienda lo mestizo como un espacio de afirmación, de alteridad, un espacio donde conviven de forma antagónica dos polos totalmente diferentes, y que ninguno se superpone al otro de manera definitiva, si no que confluyen y se deslizan el uno sobre el otro. Por tanto, de lo que se trata para esta autora es de descolonizar el lado indio que hay en las personas mestizas, no oprimirlo, sino liberarlo, reconocerlo y abrazarlo, no se trata para nada de una homogeneización, sino más bien de una equivalencia, aceptar que la parte india y todo lo que ella conlleva, su forma de conocer y actuar, es

---

<sup>2</sup> *Íd.* p. 17

<sup>3</sup> *Íd.* p. 143

<sup>4</sup> *Íd.* p. 144

tan válida y lícita como el polo blanco-racionalista-occidental.

En los ensayos que recoge el libro *Un mundo ch'ixi es posible*, Cusicanqui analizará y problematizará el aquí y el ahora de la sociedad boliviana de la que ella forma parte. Es interesante el concepto de “abigarrado”<sup>5</sup> que toma del sociólogo René Zavaleta, y que se asemeja a su concepción de lo *ch'ixi*. Para la autora, el interés de la idea de abigarramiento radica en su capacidad para indicar la heterogeneidad de la sociedad boliviana, es decir, la sociedad boliviana, en tanto sociedad atravesada por el colonialismo, está formada por múltiples subjetividades diferenciadas, al igual que por múltiples temporalidades, lo cual hace que el análisis de la misma sea tremendamente complejo. La idea de abigarramiento permite acercarse a tal complejidad y la noción de “lo *ch'ixi*” da cuenta de esta complejidad.

A partir de estas ideas, Cusicanqui dará forma a esa nueva epistemología que no pretenda acabar con las diferencias, si no todo lo contrario, es decir, esta autora expone que lo *ch'ixi* es un lugar incómodo lleno de aporías y contradicciones, este cuestionamiento continuo permite desprenderse de todo lo superfluo y hace que habitar la contradicción sea algo posible, tal como ella escribe: “Y eso para mí sería recuperar aquellos otros modos de saber, para que convivan en medio de sus tensiones, sin que el destino sea que uno tenga que ganarle siempre al otro”<sup>6</sup>. No es cuestión de reivindicar la indianidad por encima del polo occidental, sino de demostrar que ambos dos pueden convivir de forma equivalente aunque esto genere momentos de conflicto y ansiedad.

Lo *ch'ixi*, palabra proveniente del idioma aymara, significa literalmente “gris jaspeado”<sup>7</sup>, designa un color que parece uno pero que, visto de cerca, se aprecia claramente que está formado por manchas superpuestas de negro y blanco. Lo *ch'ixi* es, metafóricamente, para Cusicanqui, todo aquello que da cuenta de que la sociedad es heterogénea: presenta múltiples subjetividades, colectividades y temporalidades, como expondré en el siguiente apartado. En palabras de la autora:

Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. Y éste es el lastre de la mal llamada cultura occidental [...]. La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, [...]; es necesario trabajar *dentro* de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> *Íd.* p. 13.

<sup>6</sup> *Íd.* p. 152

<sup>7</sup> *Íd.* p. 79

<sup>8</sup> *Íd.* p. 83

Por su parte, tres décadas antes, Gloria Anzaldúa en su obra *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*, publicada originalmente en 1987 en Estados Unidos, tratará de dar forma a una nueva identidad, un nuevo tipo de subjetividad que habita en la frontera, que se mueve y se desliza siempre más allá de lo establecido, que crea su propia lengua fruto de la mezcla de otras y que se permite sentir y vivir en una contradicción constante, entre varias culturas, aprendiendo a tomar de cada una de ellas lo más provechoso para la vida y la supervivencia.

Anzaldúa expone que, la mestiza, convive con muchas contradicciones dentro de sí, lo que le provoca en según que momentos un desajuste emocional y psicológico puesto que ésta transita constantemente entre varios mundos, entre varias culturas y epistemologías que difieren entre sí. Es por esto que Anzaldúa defiende una forma de vida que se mueva en la frontera. Ella no sólo habita una frontera física, sino que vive en la frontera metafórica que se da por el choque de culturas diferentes, coherentes todas ellas, pero incompatibles entre sí. En palabras de la propia autora:

Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas , la mexicana (con una gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera *tejano*-mexica, y sobre otras, toda la vida. No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones. Los rasgos más sobresalientes de este país son el odio, la ira y la explotación.<sup>9</sup>

Como explicaba en párrafos anteriores, Cusicanqui afirma que lo *ch'ixi* no es la comodidad con la que se toleran las aporías ni el anhelo de la síntesis que elimina la contradicción, si no que es la incomodidad y el cuestionamiento, es convivir y habitar con la contradicción. Precisamente, a mi juicio, la nueva conciencia mestiza de Anzaldúa significa un modo de pensar que hace habitables tales contradicciones. Por esta razón, la escritora chicana no duda en afirmar que para la mestiza “la rigidez significa la muerte”<sup>10</sup>, debe moverse en un plano divergente, acoger en ella todas esas contradicciones, no puede afirmar algo de una vez y para siempre. Si lo *ch'ixi* significa lo manchado o, como dice en algunas entrevistas Cusicanqui, una “mezcolanza”, la mestiza para Anzaldúa supone un “amasamiento”<sup>11</sup> de las diferencias. Ambas autoras entienden a la mestiza como “una unión que no es de piezas”<sup>12</sup> sino que es una suma de todas las partes, una figura repleta de contradicciones que conviven constantemente, una figura que abraza lo divergente, en la que todo se da al mismo tiempo de manera “amasada”, “mezclada”, que rompe con la dualidad sujeto-objeto. Es algo complicado, no

---

<sup>9</sup>Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*,Capitán Swing S.L., p. 35

<sup>10</sup> Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, PUEG/UNAM, 2015, p. 136

<sup>11</sup> Íd. p. 138

<sup>12</sup> Íd. p. 136

hay que entenderla como una unidad o una resolución de la dualidad de contrarios, sino más bien como un ensamblamiento de todas las partes que conviven dentro de una misma.

Para convertir las ambivalencias y las contradicciones en habitables, la nueva mestiza de Anzaldúa crea una nueva mitología, una nueva cultura, es decir, una forma novedosa de comprender el mundo y la realidad. Anzaldúa afirma que “la mestiza crea una nueva conciencia”<sup>13</sup>.

Lo *ch'ixi*, al igual que la nueva conciencia mestiza, no trata de una búsqueda de pactos, ambas autoras comprenden que hay cosas que son irreconciliables. Sin embargo, asumir la equivalencia de capacidades cognitivas en lugar de despreciar otras inteligencias y otros saberes, como los saberes ancestrales, permitiría tejer una epistemología *ch'ixi*, para Cusicanqui, de carácter planetario que nos habilitaría en nuestras tareas comunes como especie humana, del mismo modo que nos enraizaría aún más en nuestras comunidades y localidades. El gesto *ch'ixi* surge de reconocer que existe una fisura colonial en todos nosotros y que no es posible acceder a lo que se ha perdido. Sin embargo, según la pensadora boliviana, debemos propiciar un nuevo tiempo y un nuevo espacio en el que nos afirmemos y seamos capaces de revertir el lamento por lo perdido transformándolo en un gesto de celebración de lo que hemos llegado a ser a través de esos saberes que nos permitieron sobrevivir<sup>14</sup>.

Como he explicado, Anzaldúa nos habla de vivir en la frontera, es decir, habitar un lugar incómodo donde dos o más culturas chocan entre sí. Explica que este lugar metafórico es un lugar incómodo en el que desarrollarse porque genera malestar debido a las múltiples contradicciones que se generan en cada una de nosotras. Del mismo modo, Cusicanqui expone que la dominación colonial ha propiciado que se cree un “*taypi*”<sup>15</sup>, un *ch'ixi* en el que habitan todas aquellas personas que defienden que el mundo indio está en su interior, y no sólo fuera, el mundo indio interior, señala Cusicanqui, está más allá de las cuestiones de sangre y parentesco, es una forma de vivir que nos apela desde dentro y que podemos acoger o desechar.

Cusicanqui afirma “vivimos en un cruce de fronteras permanente, en el día a día”<sup>16</sup>, lo que muestra la cercanía de sus planteamientos con los de Anzaldúa que también expone: “Este es mi hogar, este fino borde de alambre de púas”<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *Íd.* p. 137

<sup>14</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 80-82.

<sup>15</sup> *Íd.* p. 153

<sup>16</sup> *Íd.* p. 118

<sup>17</sup> Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016, p. 41



Como he señalado, vivir en la frontera, reclamar lo *ch'ixi* supone acabar con los dualismos, me referiré ahora a uno que permea al pensamiento occidental, el dualismo mente-cuerpo. En los planteamientos de ambas autoras, no existen dos realidades separadas, sino que se es posible pensar en distintas dimensiones interconectadas y/o yuxtapuestas: “el mundo del alma y del espíritu es tan real como la realidad física”<sup>18</sup>, creer lo contrario supone tratar con el mundo y con los otros como si fueran objetos, nos distanciamos de ellos y perdemos el contacto, en esta dicotomía se encuentra la raíz de toda violencia. En los cuerpos y formas de estar cotidianos es donde entramos en contacto con formas ancestrales de habitar la tierra que traen al presente ese pasado no colonial, es decir, hay pequeños gestos en el día a día que traen al presente de manera inconsciente una parte no digerida del pasado no colonial, citando a Cusicanqui:

Todos esos horizontes prehispánicos confluyen en el aquí-ahora del *continuum* vivido, como yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales.<sup>19</sup>

Mediante el baile, las ceremonias ancestrales, las lenguas vernáculas de los pueblos originarios, el respeto a la *pacha*, el tratarciertos objetos y a la naturaleza como algo vivo, se podrá subvertir y enfrentarse a la crisis planetaria, ambiental y social en la que estamos profundamente sumergidos, tal como dice Cusicanqui: “hay una episteme india a flor de piel en muchos lugares, y podríamos habitarla, es decir, hacer cuerpo de ella. Hacer de esa noción un modo corporal de existir y conocer”<sup>20</sup>. De forma similar, Anzaldúa afirma: “ Solo a través del cuerpo, solo abriendo la carne, se puede transformar el alma humana. Y para que las imágenes, las palabras y las historias tengan este poder transformador, deben surgir del cuerpo humano y del cuerpo de la tierra”<sup>21</sup>. Generar un cambio no se logra mediante teorías, si no que tiene que pasar por el cuerpo, hay que actuar, sentir, conectar aquello que siempre se han empeñado en separar, razón y cuerpo deben funcionar como lo que son, una sola cosa. Y este actuar, este hacer, no puede tener lugar en solitario sino que es imprescindible hacerlo en comunidad, desde practicas cotidianas y comunales, esto es lo que permitiría que eclosionen nuevas verdades y razonamientos en la esfera pública.

Tanto la epistemología *ch'ixi* de Cusicanqui como la conciencia mestiza de Anzaldúa buscan la

---

<sup>18</sup> *Íd.* p. 83

<sup>19</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 77

<sup>20</sup> *Íd.* p. 113

<sup>21</sup> Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016, p. 131

creación de una nueva conciencia y subjetividad que sea capaz de traspasar las fronteras, los límites, que sea una figura multicultural que permita liberar y dejar ser a las personas.

En definitiva, lo que ambas autoras buscan es inaugurar un nuevo sujeto activista que pueda reinscribir la historia de los sujetos racializados y apartados en el relato oficial teniendo en cuenta que, desde la conquista colonial, lo que se hallado a cabo ha sido un blanqueamiento y ocultamiento de todo aquello que no se inserta dentro del polo blanco, es decir, se ha llevado a cabo un discurso que rechaza todo lo que no es occidental y racional, el lado indio que todas las personas mestizas llevan dentro. Se trata, por tanto, de reivindicar y ensalzar estas diferencias para que se integren dentro de la esfera pública y se les de una validez y una realidad tanto epistémica como política.

### **3. Memoria, oralidad y temporalidades múltiples.**

En el apartado anterior, señalé que tanto la noción de lo *ch'ixi* en el planteamiento de Cusicanqui como la nueva conciencia mestiza en la propuesta de Anzaldúa implican una reflexión acerca de la temporalidad, en especial, sobre la relación entre pasado, presente y futuro desde un punto de vista descolonizador. Para ambas autoras es de suma importancia traer al presente el pasado ancestral, de los pueblos originarios (mexica en el caso de Anzaldúa y aymara en el caso de Cusicanqui), precolonial, como el colonial, con el fin de descolonizar los saberes y las prácticas y crear nuevos saberes y prácticas. En este apartado, mostraré cómo las autoras repiensen la relación entre pasado, presente y futuro así como la importancia para esta reflexión de la recuperación de las lenguas maternas de los pueblos originarios de Abya Yala, las narraciones y las ceremonias que son testimonios vivos de los saberes indígenas.

Cusicanqui, siguiendo y reinterpretando la cosmogonía aymara, plantea una interesante reflexión acerca de la memoria: nos invita a pensar la temporalidad de manera circular *Qhipnayra*<sup>22</sup>, futuro-pasado, la cual contrasta con la forma lineal del tiempo de la modernidad occidental, que avanza dirigida por la idea de progreso. Para esta autora coexisten diversas temporalidades, no concibe la temporalidad de forma lineal, de manera que el pasado se representa con la idea espacial de estar o quedar atrás, que puede ser olvidado y desechado en función de la noción teleológica de progreso, según la cual el presente y el futuro priman sobre el pasado, al representárnoslos como adelante. En la entrevista por con Mayra Estévez y Fabiano Kueva, producida en formato audiovisual por el “Centro Experimental Oído Salvaje”, Cusicanqui habla de una manera de entender el pasado en la que el

---

<sup>22</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 95

pasado está delante, porque nos ilumina, nos enseña; y de una manera de comprender el futuro en el que el futuro se representa como el tiempo que está detrás, a nuestras espaldas porque el futuro no ha sido, por lo que no lo conocemos. De aquí que la autora emplee, incluso, la expresión de carga para hablar del futuro y la imagen según la cual cargamos el futuro a las espaldas. Cusicanqui retoma esta comprensión de la temporalidad del aforismo aymara “*Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”, que se puede traducir como “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro”<sup>23</sup>. Esta concepción abre la posibilidad de un “tiempo-ahora”, nos permite vivir en el presente, ya que una de las consecuencias significativas de la concepción lineal del tiempo de la modernidad occidental ha sido la de sobredimensionar el futuro, vinculado con la idea de progreso, y hacer que olvidemos el presente, que es, insiste la autora, lo único que tenemos, es el tiempo real pues sólo existimos en él.

A la vez, la pensadora boliviana afirma que existe un pasado que no ha sido digerido, una herida que sigue sangrando y que introduce en el presente “una yuxtaposición de espacios, poblaciones y culturas que parecen emerger del fondo de otros tiempos”<sup>24</sup>, esto es, constantemente emerge un pasado colonial que se actualiza y, por lo tanto, obstaculiza la creación de una esfera pública descolonizada, que acoja las diferencias. De hecho, como expliqué en el apartado anterior, una de las potencialidades que presenta la noción de “lo *ch'ixi*” es la de permitir dar cuenta de una temporalidad múltiple y contradictoria, marcada por la ruptura irreparable del colonialismo. “El gesto *ch'ixi* -afirma- surge a partir del reconocimiento de la fisura colonial de la rotura interna que significó el *double bind* colonial”. Cusicanqui relaciona esta idea tanto con la imagen de la ruptura y de lo irreparable como con la de nuevos ciclos temporales: *wut walanti* y *pachakuti*. Sobre *wut walanti* dice: “es lo irreparable, aquello que se rompe, la piedra rota”, simboliza en su planteamiento “el reconocimiento de esa fisura colonial que habita en todos y cada uno de nosotros”<sup>25</sup> Sobre la cosmogonía aymara acerca del *pachakuti* reconsidera los tiempos:

Una de las cosas que se escuchaba decir a los kataristas e indianistas en torno a la conmemoración de 1992 es que ya nos hemos lamentado 500 años, ahora son otros 500 años y comienza un *pachakuti*. Comienza un tiempo en el cual tenemos que afirmarnos y quizás incluso tenemos que revertir el lamento y transformarlo en gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir.

---

<sup>23</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia. Entrevista por Mayra Estévez y Fabiano Kueva, Centro Experimental Oído Salvaje, 2012. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=7pGlCIJpcc4>

<sup>24</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 19.

<sup>25</sup> *Íd.* p.81

Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la *pacha* que también sobrevive junto con nosotrxs.<sup>26</sup>

Para esta autora, la memoria es crucial porque permite rastrear y hacer vivas en el presente las luchas indígenas anticoloniales, es decir, lo que Cusicanqui pretende mostrar es que la polarización entre lo occidental y lo nativo que comenzó con la colonización española se sigue dando a día de hoy. Para indagar en estos tiempos múltiples y en las memorias ligadas a ellos, Cusicanqui explora distintos métodos y prácticas que la llevan desde la historia oral a la sociología de la imagen, de la que me ocuparé en el apartado siguiente. Con el proyecto del Taller de Historia Oral Andina (THOA) Cusicanqui junto con el resto de integrantes, estudiantes de su curso de Sociología mayormente, llevan a cabo la tarea de rastrear textos del pasado aymara, hablar con gente que pertenece a comunidades, con el fin de conseguir recuperar parte del pasado colonial a través de su lengua materna, las memorias de esas personas y las huellas precoloniales que se encuentran en los quehaceres y actos cotidianos. Así pues, Cusicanqui trabaja la memoria colectiva a través de las prácticas cotidianas que ella, en algunos de sus escritos, denomina “micropolítica andina”<sup>27</sup>. Muchas de estas prácticas están basadas en la investigación-acción, al investigar y devolver el conocimiento a las comunidades, por ejemplo, las *performances*. La micropolítica para esta autora es una práctica cotidiana que se encuentra anclada en los cuerpos y se actualiza de manera cíclica mediante rituales y movilizaciones, es decir, se constituye y reconstituye en memoria colectiva, siendo de suma importancia la conversación, la construcción de archivos y prácticas colectivas con la gente más anciana de dichas comunidades y gremios urbanos. Así, el trabajo de y con la memoria colectiva también trata de transgredir las brechas generacionales, de clase y culturales. En definitiva, citando a Cusicanqui:

La recreación-reinvención borra y a la vez incorpora plenamente las huellas del pasado. Plasma simultáneamente deseos y creencias comunes con gestos y actos performativos [...], que permiten vislumbrar una emancipación futura, sobre la base de acciones corporales y recursos simbólicos adquiridos en la lucha. Los largos períodos derrota y y reflujo incuban así restos no asimilados de la memoria, que se descodifican en una praxis a la vez reflexiva y material, reactualizando el pasado a la par que abriendo el camino hacia lo nuevo<sup>28</sup>

La autora diferencia entre la rememoración y la memoria. La primera es un acto que busca restituir lo que ya fue, mientras que la memoria es un acto metafórico que se encarna en sujetos metafóricos, y en este gesto no solo interviene la imaginación, sino también la importancia que tiene

---

<sup>26</sup> *Íd.* pp. 81-82.

<sup>27</sup> *Íd.* p. 135

<sup>28</sup> *Íd.* p. 139

el pasado para el presente. Así, esta autora relaciona la idea aymara de *qhipnayra* con la dialéctica política de la imagen que propuso Walter Benjamin. Ambxs autorxs conciben el tiempo, el aquí-ahora, sin progreso, por lo que existe una concentración de la realidad en la que todo el pasado puede aparecer en el presente y actualizarse, cobrando mayor importancia que en el momento en que existió. La influencia que tenga este pasado en la actualidad dependerá de la imagen en la que se encuentra y de cómo está comprendido dicho pasado. De este modo, Silvia Rivera Cusicanqui, trata de “actualizar nuestra memoria india del pasado para poner en obra la subversión contenida en las imágenes que convoca la dialéctica benjaminiana”<sup>29</sup>. En la actualidad, según la autora, nos encontramos en una nueva fase de exacerbación del modo colonial-capitalista y su propuesta consiste en pensar desde memorias recuperadas en el aquí-ahora para resistir y practicar alternativas a este proceso.

A este respecto, aunque Gloria Anzaldúa no hablará de la noción de memoria, sí encontramos similitud con las preocupaciones de Cusicanqui respecto a las narraciones, la historia y la relación pasado-presente-futuro. Así como la pensadora boliviana insiste en la dimensión simbólica y metafórica del trabajo de la memoria entendida como práctica política, como micropolítica, Anzaldúa señala la importancia del inconsciente, donde se almacenan recuerdos que nos mueven a actuar y a pensar de una determinada manera sin que, en muchas ocasiones, entendamos muy bien por qué, y de los sueños y de la visión chamánica, que la escritora chicana recrea a partir del psicoanálisis jungiano y de la cosmogonía mexicana. Hay una manera de pensar que no es racional, que no procede de nuestra parte consciente. Ambas autoras reconsideran la memoria y las historias desde esta perspectiva, en la que las emociones y vivencias pueden ser sumamente reveladoras y acompañan al acto de pensar, como dice Cusicanqui:

El otro modo de pensar, que es el que aquí me interesa, es el *amuyt'aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza, sino en el *chuyma*, que se suele traducir como corazón, aunque no es tampoco eso, sino las entrañas superiores, que incluyen al corazón (...) Hablamos del pensar de la caminata, el pensar del ritual, el pensar de la canción y del baile. Y pensar tiene que ver con la memoria, o mejor dicho, con las múltiples memorias que habitan las subjetividades (post) coloniales en nuestra zona de los Andes, y que se expresan también en el terreno lingüístico<sup>30</sup>

El pensar memorioso, en mi opinión, está presente de manera implícita a lo largo de toda la obra de Anzaldúa ya que está escrita en forma de “autohistoria”<sup>31</sup>. A través de esta manera de redactar lo que

---

<sup>29</sup> *Íd* p. 96

<sup>30</sup> *Íd.* p. 121

<sup>31</sup> Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016, p. 13

hace Anzaldúa es reestructurar la forma en la que se estudia la historia, no obstante, no está realizando una autobiografía sino que, mientras va narrando su vida, introduce parte de la historia de su cultura. Mediante la recuperación y escritura de sus propias vivencias, Anzaldúa expone toda la cultura que rodeó su vida pasada y que, por tanto, forma parte de ella y le acompaña a lo largo de su caminar en el presente. La mezcla de elementos de su cultura con su propia biografía, memorias, historias, formas narrativas y mitos, entre otros, permite que encuentre dentro de sí hechos e imágenes que han quedado grabadas a lo largo de su vida y han dejado diferentes huellas y marcas que pueden iniciar un proceso de sanación. Anzaldúa descubre, en su Autohistoria, una historia que puede ser parecida a la de otras personas conectando con ellas, por lo que crea un acercamiento e identificación con quien la lee, por tanto la autohistoria además de ser una forma de recordar y hacer memoria, es también un instrumento colectivo, que genera interconexiones y puntos de encuentro entre quien escribe y sus lectores.

Ambas autoras coincidirán en que el lenguaje (ya sea oral o escrito) cotidiano, el platicar y jugar con diversas lenguas mezclándolas, permite que el pasado pueda ser transmitido y siga vigente en el presente, logrando que la parte india no desaparezca, si no que emerja con fuerza. La transmisión de mitos orales aunque se les otorgue, en cierta manera, un nuevo significado, permite que la huella de ese pasado precolonial siga viva en las sociedades actuales. Se da una negociación entre oralidad y escritura, es decir, mediante la recuperación de textos pasados, puede darse una reactualización y reinterpretación de los mismos que, sin acabar con la esencia que se quería transmitir en aquel entonces, permita modernizarlos y hacer que tengan un significado en nuestro presente con el objetivo de reivindicar esa parte india, espiritual, para luchar contra la crisis en la que nos vemos envueltos.

Teniendo todo esto en cuenta, es evidente que la escritura va a ser de vital importancia para Anzaldúa. Escribir evoca imágenes de nuestro inconsciente, imágenes que pueden ser traumas pasados y no digeridos, heridas abiertas como también exponía Cusicanqui. El esfuerzo de reconstruir dichas imágenes y dotarlas de un sentido, buscarles un significado, nos permite sanar y, de igual manera, podemos cambiar esas estructuras internas inconscientes, es decir, es posible generar un cambio en nuestro sistema de creencias y reprogramar nuestra conciencia, eligiendo imágenes, palabras y sensaciones corporales e imprimiéndolas en ella. En conclusión, citando a Sonia Saldívar Hull:

Anzaldúa mediante la creación de la Nueva Mestiza trata de inaugurar un nuevo sujeto activista que pueda reinscribir la historia chicana en el relato oficial, relegitimar las múltiples capacidades lingüísticas, y rastrear los orígenes étnicos y raciales de las mestizas mexicano-tejanas.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Sonia Saldívar Hull en: Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016, *Introducción a la segunda edición*, p. 26

En ningún caso se trata, para ninguna de estas dos autoras, de recuperar y restablecer la cultura pasada tal y como fue, pues esto es imposible. Sus propuestas consisten en saber conjugar esos pasados que siguen presentes en las vidas y culturas de la gente con la situación y las nuevas formas de vida que se dan en la actualidad. Me parece de vital importancia señalar que no idealizan de ninguna manera el pasado, creo que Anzaldúa y Cusicanqui son plenamente conscientes de que en el pasado precolonial existían jerarquías, opresiones e injusticias. Estas autoras presentan propuestas en las que combinan recuperación y creación: tratan de recuperar aquellas prácticas y saberes que puedan ayudarnos a vivir mejor y de manera más respetuosa entre nosotrxs y con la madre tierra y a crear nuevos relatos, nuevas prácticas de pensamiento e imaginación. Estas palabras de Anzaldúa ilustran bien el sentido de lo que acabo de explicar:

Pero yo no voy a honrar esos aspectos de mi cultura que me han herido y que me han herido antes de protegerme.

Así que no me vengan con sus dogmas y sus leyes. No me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas—la blanca, la mexicana, la indígena—. Quiero libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista.<sup>33</sup>

En el apartado siguiente, desarrollaré la nueva mestiza que Anzaldúa configura como expresión de una nueva forma de pensamiento, la “nueva conciencia mestiza”, como ya expliqué en el segundo apartado.

#### **4. Reescribir la historia: Arquetipos, arte y mitología**

Tanto Anzaldúa como Cusicanqui hacen hincapié en recuperar figuras, tanto históricas como cosmogónicas, procendientes del pasado de los pueblos originarios de Abya Yala anteriores a la invasión y colonización europea, con el objetivo de reescribirlas, reestructurarlas, dotarlas de una nueva fuerza simbólica que permita reescribir la historia y romper con los binarismos y el racionalismo impuesto por parte de la cultura occidental racista y patriarcal.

En este apartado analizaré dos de las figuras que estas autoras reinterpretan y sobre las que indagan e investigan. Por un lado, Silvia Rivera Cusicanqui en su libro *Sociología de la imagen*, explicará la importancia de un personaje histórico: Waman Puma de Ayala, a partir de los dibujos que realizó sobre

---

<sup>33</sup> *Íd.* pp. 63-64

la sociedad de su época en pleno colonialismo. Gloria Anzaldúa, por otra parte, reformulará la figura cultural femenina de Coatlicue a la que se etiquetó como traidora de la comunidad. En su obra muestra como esta diosa, junto con otras, fue desvalorizada tanto por el patriarcado azteca-mexica como por los conquistadores. Reinventar estas figuras permite a esta autora profundizar la formación de la identidad cambiante de la feminista chicana y mestiza.

El objetivo de ambas autoras, por tanto, es que se haga latente en el presente ese pasado colonial tomando rasgos de estas figuras y reinterpretándolos para que puedan ser útiles en las insurgencias y luchas presentes.

Podría definirse un símbolo como un umbral, un lugar de paso que debe cruzarse para llegar al otro lado; los símbolos como los umbrales, sólo tienen sentido si se conectan con la propia vida, si existe una implicación emocional con él y a través de él. A este respecto Cusicanqui afirma: “Es necesario descubrir que detrás de los nombres de santos o los nombres turísticos viven las señales de las *wa'kas* y de los peregrinajes ancestrales, la memoria de los geómatras”<sup>34</sup>. Rastrear y recuperar estas figuras oblicuamente recordadas permite reconectar con ese pasado prehispánico, con el/la indix interior que toda persona mestiza tiene en su interior. Llevar a cabo rituales, vestirse con determinadas ropas, rendir culto a los muertos... todas las tradiciones ancestrales que ambas autoras señalan, están íntimamente conectadas con una determinada manera de estar en el mundo que implica un sentir diferente, un *ethos* que se hace prácticamente incomprensible para las personas occidentales. El arte occidental, como señala Anzaldúa, tiende a hacer una separación entre lo funcional y lo artístico, separa lo sagrado de lo secular, el arte de la vida cotidiana. En la etno-poesía chamánica característica de los indios que habitaban Abya Yala, el arte estaba profundamente conectado con la vida, formaba un todo, los fines estéticos, religiosos y sociales del arte estaban todos entrelazados. El arte invocado, el arte tribal, es un arte comunal y habla de la vida cotidiana. Las culturas tribales conservan sus obras en lugares sagrados y respetados en el hogar y en otros sitios, estas obras se atienden realizando sacrificios de sangre, es como si se las alimentara, es decir, estas obras son tratadas no sólo como objetos sino también como personas. Cuando se presenta una obra tribal en un museo lo que está ausente es la presencia del poder que se invoca al realizar un ritual. Se ha convertido en un objeto conquistado, una “cosa” muerta separada de la naturaleza y, por lo tanto, desu poder. Con esto quiero mostrar como Occidente, además de apropiarse de diosas y figuras de la mitología indígena, también toma el arte de estas culturas y lo destruye racionalizándolo y

---

<sup>34</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 58



transformándolo en un objeto desvinculado totalmente de sus capacidades mágicas, premonitorias, sanadoras, religiosas...

Anzaldúa realiza una revisión de diversas diosas indígenas en clave feminista pero, en mi opinión, la más interesante es la figura de Coatlicue y, por tanto, es la que desarrollaré en mayor profundidad. Cusicanqui, sin embargo, no hace un análisis exhaustivo de ninguna figura sagrada, pero sí elabora una original interpretación del trabajo que realizó un personaje histórico, como ya he adelantado en la introducción a este apartado, Waman Puma de Ayala, gracias al cual pudo entender en qué consistió el proceso de colonización y cómo se internalizó, y que la condujo a proponer una práctica teórica que denomina “sociología de la imagen”.

Cusicanqui, en su libro *Sociología de la imagen*, trata de mostrar cómo a través de las imágenes, mediante las culturas visuales, se pueden revelar muchos aspectos inconscientes del mundo social. Literalmente, Cusicanqui define la sociología de la imagen de la siguiente manera: “la forma como las culturas visuales, en tanto pueden aportar a la comprensión de lo social, se han desarrollado con una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social”<sup>35</sup>. Las palabras, para esta autora, en vez de mostrar una realidad del mundo y de la sociedad, tienen un papel ficcional, ocultan pero, sin embargo, mediante las imágenes se puede llegar a conocer en profundidad esa verdad velada, es decir, nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica sobre la realidad.

Así pues, Cusicanqui afirma que el trabajo pictórico de Waman Puma le ha permitido conocer sentidos del pasado no censurados por el lenguaje oficial. La obra que estudia en profundidad esta autora es la *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, que es una carta que Waman Puma escribió al rey de España y que está repleta de dibujos, términos y giros del habla oral *qhichwa*, de *jayllis* y canciones en aymara y de nociones interesantes, de la que cabe destacar la de “Mundo al Revés”<sup>36</sup>, que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización. En mi opinión, Waman Puma podría ser el más claro ejemplo histórico de lo que Cusicanqui define como lo *ch'ixi*, ya que es de ascendencia amerindia, pero fue criado y educado por los colonos españoles en la cultura católica, de manera que conviven en él diferentes pulsiones y conocimientos, tanto indíxas como occidentales, que chocan entre sí y le impiden vivir de una forma única.

Waman Puma es capaz de reflejar, mediante su idea de mundo al revés y a través de sus dibujos, sus propias ideas sobre la que fue la sociedad indígena prehispánica. Dentro de esta idea de mundo al

---

<sup>35</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen: ensayos*, Ciudad autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2017, p. 175

<sup>36</sup>*Id.* p. 177

revés, cabe destacar el tema del orden/desorden que, aunque se puede vislumbrar en diversos ejemplos, el más claro y en el que se centra nuestra autora es el calendario ritual que muestra el orden de las relaciones entre los humanos y el mundo sagrado. Pese a que Waman Puma adopta el calendario gregoriano, el estudio del calendario ritual pagano le permite justificar que existe una equilibrada relación con la tierra y con el orden cósmico, al igual que ocurre en el calendario gregoriano, aunque no de igual forma.

A través de la idea de mundo al revés, lo que Waman Puma pretende básicamente es señalar que la llegada de los españoles trastoca y pone patas arriba todo el sistema precolonial que él considera más legítimo. Es un error, para Cusicanqui, tomar las imágenes de Waman Puma como una verdad histórica porque, lo que está autor lleva a cabo es una interpretación de los hechos, “es una percepción moral y política de lo ocurrido”<sup>37</sup> que utiliza para criticar, es decir, realiza un juicio estético junto a su interpretación histórica para que, al llevar a cabo una mirada al pasado, lxs indixs, cholxs... puedan revelarse en el presente. En conclusión: “La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad que se opone al caos y a la destrucción colonial del orden y de la vida”<sup>38</sup>.

En el caso de Anzaldúa, esta autora revisa varias figuras de las cosmogonías prehispánicas, en especial la mexicana, y las reinterpreta en clave feminista y lesbiana<sup>39</sup>. De estas figuras, quizás, la más relevante sería *Coatlicue*. En México es habitual la práctica de un catolicismo folclórico y sincrético. Anzaldúa retoma la figura de *Coatlalopeuh*<sup>40</sup>, procedente de la cosmogonía mexicana, diosa que se vincula con la Virgen de Guadalupe. *Coatlalopeuh* descende de diosas mesoamericanas anteriores relacionadas con la tierra y la fertilidad, la más antigua es *Coatlicue* o “*Falda deserpiente*”<sup>41</sup>. Otra representación de esta diosa es *Tonantsi*<sup>42</sup>. Nuestra autora elegirá esta figura para trazar los caminos de aprendizaje de la nueva mestiza, convirtiéndola en un estado de transición y creación: el “estado de *Coatlicue*”<sup>43</sup>.

La Virgen de Guadalupe, según expone Anzaldúa, es la imagen religiosa, cultural y política más relevante en México, y representa a todos los hombres y mujeres mestizos que son fieles a su

---

<sup>37</sup> *Íd.* p. 184

<sup>38</sup> *Íd.* p. 185

<sup>39</sup> Para un análisis de estas relaciones: v. Joysmith, Claire, “Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa”, *debate feminista*, septiembre, 1993.

<sup>40</sup> Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016, p. 69

<sup>41</sup> *Íbid.*

<sup>42</sup> *Íd.* p. 70. Para un análisis de estas relaciones: v. Alarcón, Norma, *Tradidutora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas*, Debate feminista, 1993

<sup>43</sup> *Íd.* pp. 96-98

valores indígenas, se podría decir que Guadalupe es, al igual que la raza mestiza/chicana, “una síntesis del Viejo y el Nuevo mundo, de la religión y de la cultura de las dos razas de nuestra psique”<sup>44</sup>, citando a Anzaldúa. Es decir, al igual que Waman Puma, siguiendo la interpretación de Cusicanqui, Guadalupe sería una figura *ch'ixi*, puesto que en ella se entrelazan elementos opuestos, que chocan entre sí, pero conviven escapando del dualismo, aceptando la contradicción que convive en estas personas. La figura de Guadalupe asumiría, desde el punto de vista de la escritora chicana, el rol del *indix* conquistadx y oprimidx, es su símbolo psicológico, político y espiritual. Guadalupe tiene una función mediadora entre la cultura indígena, la española y, por tanto, entre lxs chicanxs y el mundo de lxs blancxs. También media entre lo divino y lo humano, entre la realidad física y el mundo espiritual.

Sin embargo, como apunté con anterioridad, Coatlicue es una de las figuras más significativas en la obra de Anzaldúa y la elegiré para trazar los caminos de aprendizaje de la nueva mestiza, convirtiéndola en un estado de transición y creación, hablándonos de su legado, “La herencia de Coatlicue” es el título del capítulo cuatro de *Borderlands*, y del “estado de *Coatlicue*”. Anzaldúa presenta esta figura como sigue:

*Coatlicue* es una de las imágenes poderosas, o “arquetipos”, que se habita mi psique o discurre por ella. Para mí, *la Coatlicue* es el incontenible torbellino interior, el símbolo de los aspectos subterráneos de la psique. *Coatlicue* es la montaña, la Madre Tierra que concibió a todos los seres celestiales en su cavernoso útero. Diosa del nacimiento y de la muerte, *Coatlicue* da la vida y la quita, es la encarnación de los procesos cósmicos.<sup>45</sup>

Antes de continuar con la explicación sobre los significados que Anzaldúa le da a Coatlicue, considero importante hacer una breve descripción de esta Diosa, tal como la hace la autora en su obra: “Tenía por cabeza un cráneo humano o serpiente, un collar de corazones humanos, una falda de serpientes trenzadas y pies en forma de garras.”<sup>46</sup>

La figura de Coatlicue, para Anzaldúa, a mi modo de ver, es capaz de hacer que conectemos con nuestra parte inconsciente, con aquello que nuestra psique ha bloqueado para permitirnos sobrevivir en un mundo cruel de dominación y dolor: “Coatlicue es una ruptura de nuestro mundo cotidiano (...) permitiéndonos habitar en la oscuridad”<sup>47</sup>. Coatlicue es capaz de mostrar lo contradictorio, en ella



<sup>44</sup> *Íd.* p. 73

<sup>45</sup> *Íd.* p. 96

<sup>46</sup> *Íd.* p. 69

<sup>47</sup> *Íd.* p. 96

están representadas la vida y la muerte como parte de un proceso mismo. Coatlicue actúa en nosotras sobre el terreno inconsciente cuando tenemos la mente consciente ocupada, inmóvil. La función de Coatlicue es recogernos cuando la vida no nos permite avanzar, ella sabe cuando el mundo consciente nos está destrozando, nos paraliza, y en ese momento nos arroja, arrojándonos al inconsciente, a la imaginación para que, más tarde, seamos capaces de reconectar, de volver a nuestra parte consciente de una manera renovada y, desde ahí, podamos actuar.

En suma, tanto Cusicanqui como Anzalda hacen resurgir estas figuras con el objetivo de, como he explicado en el apartado anterior, recuperar y recrear historias pasadas e historias nuevas de resistencias, sabiduría y libertad, para propiciar cambios, “movimientos de rebeldía”, como los llama la escritora chicana, que permitan que surja un cambio epistemológico, político, ético y espiritual a través de la práctica cotidiana y de la reevaluación de las herencias, originarias, coloniales y descolonizadoras, que nos constituyen. Los planteamientos de Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui nos muestran trayectorias de práctica política y de reflexión que llevan a cabo un profundo ejercicio descolonización del conocimiento y del pensamiento y ofrecen nuevas formas de vivir más justas, reales y amables con todo aquello que nos rodea y con lo diferente que, durante tanto tiempo, ha sido relegado o exterminado.

## 5. Conclusiones

A partir de su experiencia propia, de sus vivencias en un contexto de colonialismo, tanto interno como externo, Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui buscan la forma de lograr subvertir la situación de opresión y rechazo en la que se han visto envueltas a lo largo de su vida. La manera que estas dos autoras tienen de tratar de alcanzar una nueva conciencia, en el caso de Anzaldúa, o una nueva epistemología, en el de Silvia Rivera Cusicanqui, es traer al presente buena parte del su pasado precolonial de los pueblos originarios de Abya Yala, mostrar las relaciones subterráneas entre pasado y presente, que se manifiestan en la actualidad en pequeños gestos de la vida cotidiana, y trazar conexiones inéditas para pensar y vivir de otra manera. Se trata de un pensar memorioso que pueda permitirnos actuar en el presente.

Como he desarrollado a lo largo de este trabajo, Cusicanqui y Anzaldúa nos hacen caer en la cuenta de que no somos sujetos estables o fijos, sino que conviven en nosotrxs dimensiones y herencias contradictorias que no tienen por qué solucionarse en una lucha dialéctica. La idea es aprender a aceptar que no somos un sujeto idéntico y único que se mantiene estable a lo largo de su vida, somos sujetos que habitan en la frontera, somos sujetos *ch'ixis*, es decir, estamos “manchados”, empapados

de diferentes culturas y conciencias. Esto se ve de manera más clara en las personas colonizadas puesto que son fruto de la mezcla de diferentes razas y culturas que chocan entre sí, pero son capaces de convivir juntas dentro de una misma unidad.

Conocer el pasado precolonial es posible en los cuerpos, actos cotidianos, etc., y en la memoria de la gente. Para Cusicanqui el tiempo no es una línea que avanza hacia el progreso, sino que es un tiempo circular, el pasado es el que nos ilumina a la hora de actuar y movernos en el presente ya

que es lo que conocemos. Sin embargo, el futuro es un peso que cargamos en las espaldas porque no podemos conocerlo y, por tanto, no se puede controlar.

Anzaldúa afirma que, a través de un viaje por nuestro inconsciente, las personas somos capaces de desbloquear recuerdos que, en muchas ocasiones, pueden ser traumáticos pero que, dotándolos de significado, revalorizándolos, pueden propiciar una nueva conciencia que cambie nuestra forma de actuar y pensar, una conciencia mestiza que no trate de acabar con las dualidades sino que permite que estas convivan de manera incómoda y dolorosa en muchas ocasiones, pero realmente fructífera a la hora de convivir con el resto de seres humanos y con la madre tierra.

Cusicanqui afirma que “[l]a idea de lo *ch'ixi* permite crear una zona de contacto donde se entretejen el principio masculino y el femenino de manera orgánica y contenciosa. Habitar el mundo de en- medio”<sup>36</sup>, ese en medio es lo mismo que la frontera a la que Anzaldúa no hace más que referirse en su libro, el espacio en que varias culturas chocan entre sí y en el cual, puede crearse una nueva conciencia, reclamar un espacio que se aleje del asfixiante capitalismo globalizante que está acabando con la *pacha*.

Mediante la recuperación y vuelta al presente de figuras que, después de la colonización, han sido desvalorizadas y ocultas (personajes históricos y dioses), también se logrará “reindianizar” el mundo, es decir, que la gente mestiza, vea de manera positiva su indio interior y, en vez de avergonzarse de él sea capaz de alzar la voz y enorgullecerse, y tomar sus saberes ancestrales para alcanzar una aceptación de las diferencias, en lugar de fomentar un aplanamiento o homogeneización tal y como Occidente pretende.

En conclusión, Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui se esfuerzan por señalar cómo es posible crear desde las diferencias un espacio más libre donde poder ser sin tratar de borrar una parte de nosotras mismas tan válida y poderosa como la que se nos permite mostrar. El trabajo de ambas pensadoras recupera y recrea historias pasadas e historias nuevas de resistencias, sabiduría y libertad, con sus obras registran y propician, a la vez, “movimientos de rebeldía”, como los denomina Anzaldúa. Estos movimientos de rebeldía generan cambios, cambios epistemológicos, políticos, éticos

y espirituales, a través de la práctica cotidiana y de la reevaluación de las herencias, originarias, coloniales y descolonizadoras, que nos constituyen. Los planteamientos de Anzaldúa y Cusicanqui nos muestran trayectorias de práctica política y de reflexión que llevan a cabo un profundo ejercicio de descolonización del conocimiento y del pensamiento.

A lo largo de este ensayo, he intentado mostrar cómo es posible crear una nueva conciencia que viva en el entre, que no tenga que situarse en un lado determinado, que pueda aceptar múltiples contradicciones para, de este modo, aceptarse a sí misma y aceptar a los demás. Cuando vemos que las cosas fallan, que nuestro mundo se tambalea, que la naturaleza nos grita desesperada, nos preguntamos si no debe haber otra forma de vivir. Pues bien, la hay, y estas autoras investigan sobre ella y sobre cómo es posible llevarla a cabo. Escuchémoslas sin juzgarlas, prestemos atención a lo que ha sido silenciado durante milenios. Liberemos nuestro lado indio. Seamos libres y salvajes o, mejor dicho, seamos, sin más, lo que queremos y sentimos que somos.

## 6. Bibliografía

Alarcón, Norma, *Traddutora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas*, Debate feminista, 1993

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, PUEG/UNAM, 2015.

–, *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing S.L., 2016,

Joysmith, Claire, “Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa”, *debate feminista*, septiembre, 1993.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen: ensayos*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

–, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

Éstevez, Mayra, Kueva, Fabiano y Rivera Cusicanqui, Silvia, “Entrevista por Mayra Estévez y Fabiano Kueva”, Centro Experimental Oído Salvaje, 2012. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=7pGlCIJpcc4>